Ognibene FA 296

ANNIBALE PASTORE

HUSSERL, HEIDEGGER, CHESTOV

Estratto dall' " *Archivio di Storia della Filosofia* „ - Anno II, fasc. 2, 1933

56189

ROMA
INDUSTRIA TIPOGRAFICA ROMANA
Via Germanico, 136
1933-XI

HUSSERL, HEIDEGGER, CHESTOV

PROSPETTIVE

Husserl è il tema dell'ἐποχή e dell'intuizione essenziale dell' εἶδος, come purissima intenzionalità. Heidegger è il tema dell'angoscia metafisica e del niente, come comprensione angosciosa della propria esistenza e rivelazione della nullità di tutti gli oggetti gettati fuori della corrente autentica del tempo.

Dunque cambiamento di mira nel piano intenzionale, nel senso che in Husserl l'*intentionaliter* cioè l'atto della sintesi intenzionale è verso gli oggetti essenziali dell'intelletto ; in Heidegger è verso la nostra esistenza essenziale la cui comprensione si fa sempre in una disposizione affettiva d'angoscia. Nel *cogito* di Husserl la nota dell'essere, come comprensione angosciosamente temporale di sè, non echeggia benchè la coscienza sia già concepita come una corrente nel tempo ; in Heidegger all'opposto la coscienza vibra sempre come doppio e uno processo di conoscenza e di sentimento e nel senso che l'essere è la comprensione dell'essere, e il farsi angoscioso di questa è il farsi del tempo. Distacco così risoluto che non pare maggiore quello che, per altro verso, si accentua tra i due indirizzi divergenti di Husserl e di Pfänder, il valoroso capo della scuola fenomenologica di Monaco.

Resta nondimeno fra Husserl e Heidegger uno strano e delizioso tratto d'unione comune che ci permette di misurare non solo la distanza fra le due opposte teorie ma l'attuale portata essenzialmente teoretica del loro pensiero ; quando, beninteso, si dia alla funzione teoretica un senso

che invano si cercherebbe nelle loro teorie. Invero la funzione teoretica per loro è ancora compresa come contemplativa (sguardo rivolto a..., visione di..., intuizione di...) sempre aggiunta dal di fuori al farsi essenziale dell'essere. L'atto teoretico per lui è propria mente l'atto intuitivo della coscienza che ci rende presente l'oggetto.

Invece, per noi, la teoria è il farsi stesso dell'essere fondamentale del pensiero, la maniera processuosa con cui l'essere del pensiero è, cioè si esplica, autologicamente, nel processo pratico del suo realizzarsi.

Con tal criterio teoretico per cui la θεωρία è la πρᾶξις per eccellenza del pensiero (1), tornando a Husserl e a Heidegger, si direbbe che i loro due campi opposti dell'intelletto e della coscienza siano vitalmente interferenti per un terzo campo dove si esercita l'attività teoretica per sè stessa, senza secondi fini, quale libera spontaneità della nostra attività messa in giuoco dalla pura forma del pensiero, senza lasciarsi nè intellettualmente nè sentimentalmente pregiudicare.

In Husserl uno stile che non tocca terra e sembra che si leviti nell'aria con incredibili acrobazie ; in Heidegger uno stile che si pianta nel cuore nella misura tragica in cui, stessa

---

(1) Facilmente si capisce come una teoria intesa qual processuosità della πρᾶξις del pensiero possa essere libera da ogni preoccupazione pratica nel senso volgare della parola. Husserl mantiene il carattere contemplativo al pensiero teoretico (conoscitivo) intuitivo con pregiudizio della tesi intenzionale (che dovrebbe essere esclusivamente relativante). Tuttavia il valore che egli seppe attribuire alla funzione teoretica è enorme. Da lui presero alacre e veemente indirizzo le numerose ricerche volte a stabilire la fondazione teoretica pura nelle varie branche del movimento fenomenologico, cioè nell'ordine gnoseologico, ontologico, logico, epistemologico, etico, estetico, giuridico, sociologico, religioso. Purtroppo l'importanza degli studi di filosofia teoretica, così rigogliosi all'estero, non è ancora a bastanza riconosciuta presso di noi.

nel nome, diversa nell'essenza, l'angoscia inesorabile sempre, (sia pur solo l'angoscia dell'indeterminato presupponente l'insignificanza d'ogni oggetto determinato capace di ispirare paura), dà origine alle inquietanti analisi che prolungano anzi oltrepassano la maniera già sì delicata di Kierkegaard.

Forse, pur lasciando la differenza fortissima negli oggetti dell'atto intenzionale, si potrebbe andare più in là della sola analogia della forma teoretica così intesa, e mostrare come anche per certi valori di contenuto non ci sia niente altro che un cambiamento d'illuminazione che ne ha bruscamente tuffato nell'ombra alcuni e messo altri in piena luce Ma in questa inchiesta teoretica sul metodo di conoscenza e sulla passione della verità, bisogna evidentemente dare il primo posto a tutto ciò che concerne, direbbe Heidegger, il progetto (*Entwurf*) d'esplorazione in qualunque dominio, prescindendo dalla natura degli oggetti.

I.

Per chi non si lascia distrarre dal mondo empirico così esterno come interno delle cose e dei fatti, nemmeno troppo affascinare dall'aspetto nuovo di ciò che, secondo la Fenomenologia, esiste indipendentemente dall'esperienza (cioè della realtà essenziale dell'eidetico puro) interessa comprendere come effettivamente si manifesti l'indicata comunità d'attitudine teoretica qualificativa dei due filosofi.

Si manifesta nel modo di *dirigere* l'analisi in generale, tanto delle idee quanto dei sentimenti. Visibile in Husserl quando, fatta la sospensione del giudizio, Husserl si eleva al pensiero in sè cercando di concepire l'idea intenzionale e di *viverla*, penetrandone, intuitivamente l'essenza. Sensibile in Heidegger quando, evitata *la* metafisica tradizionale,

Heidegger sospende interamente la coscienza quale temporalizzazione autocomprensiva dell'essere al tema dell'angoscia e si profonda nella metafisica del niente con pieno abbandono (*Geworfenheit*) di ciò che interessa la vita quotidiana. In questa tattica non può giovare (ed essi non invocano) il minimo ricorso ai « fatti » nè fisici nè psichici. È la funzione teoretica pura (nel senso predetto) che basta a sè stessa, e si realizza sui due versanti dell'intelletto e della coscienza liberata dalla servitù di ciò che in altri campi e per altri scopi ha bisogno di essere dimostrato dalla ragione, o reclamato dal sentimento. È in ogni caso il metodo vitale della *captazione* della verità al di là della verità catturata, vale a dire il dinamismo formale della ricerca teoretica pura. Neanche tanto il possesso di qualche oggetto determinato, quanto l'attuarsi autentico e originale dello spirito. Per intuire questo strano tratto d'unione comune che li associa sotto lo stesso cielo teoretico, non sarà inutile avvertire che l'analista deve collocarsi non in una via unica, per quanto ben piana ed aperta si presenti, ma nel crocevia metodologico dell'esistenza concreta d'ogni esistente, donde partono le varie direzioni. D'altronde in Husserl le nozioni della *Wesenschau* e dell'intenzionalità lasciano intravedere che la certezza assolutamente infrangibile che il fenomenologo raggiunge circa la verità e la realtà dell'essenza eidetica, sebbene faccia ἐποχή da ogni documentazione psicologica, resta innegabilmente di tipo alogico ; come quella che è indimostrabile, senza controllo dianoetico, quindi esposta in certo modo all'arbitrio, a guisa della certezza della coscienza, conoscitiva insieme e sentimentale, gettata — come dice Heidegger — in balìa dell'angoscia senza nome.

E la verità, emergente per Heidegger dalla realtà (non reiforme !) della coscienza, in questo modo distinguendosi radicalmente da quella della scienza, non trova essa pure

la sua giustificazione solo nella nostra pura vita interiore? La verità fenomenologica di Husserl non si autentica diversamente. Hanno per i fenomenologi husserliani una specie di « cecità di pensiero », in fatto d'intelligenza intuitiva, coloro che non sono capaci di *vedere* o il mondo husserliano delle idee, *tel qu'en lui-même* si presenta a noi, o l'asse centrale heideggeriano della coscienza autocosciente, cioè, l'esistenza assoluta cui tutto si riconduce.

I punti di somiglianza teoretica, sempre nel senso anzidetto, si moltiplicano anche da un altro lato, e dove meno si direbbe, cioè rispetto all'impiego dell'ἐποχή. Infatti Heidegger non si preoccupa tanto di orientarsi sull'essere presente nel tempo degli orologi (l'essere « ridotto » di Husserl), cura che lascia allo scienziato. È da un altro punto di vista, lo sappiamo, vale a dire in quanto lo interessa tutto ciò che si oppone all'essere dello scienziato e che quindi sotto un certo aspetto per lo scienziato è niente, che egli si rivolge per sapere ciò che veramente gli interessa di sapere. Naturalmente la scienza esatta non vuole darsi cura che di ciò che entra nei suoi quadri. Heidegger invece situa precisamente fuori di questi quadri (μετὰ τὰ...) la sua questione, cioè la questione del niente. Il campo della saggezza di Heidegger comporta dunque un atto di ἐποχή, anzi lo esige, perchè non mira all'essere « ridotto », ma a ciò che per i più, che vivono non filosoficamente, è niente. Perchè Heidegger pensa al niente? Perchè l'esistenza, essendo essenzialmente temporale, cioè inquietudine, necessariamente lo inquieta, lo affanna, lo angoscia. Di più la vita ordinaria si occupa solo di *questo* o *quell'*essere. Ma questo (che vale empiricamente parlando), non ha importanza per lui.

Non meno intanto della intuizione intenzionale di Husserl, che si eleva severamente alle *Wesenheiten*, e della metafisica di Heidegger, che si abbandona all'angosciosa questione

del niente, può osservarsi che anche la vita empirica adopera una forma d'ἐποχή e ne continua l'artificio. Senza dubbio non pretendiamo di affermare che il pensiero empirico prefilosofico, sia conscio di quello che fa, e tanto meno che proceda secondo l'ontologismo di Heidegger. Il lettore giudicherà se quel che in Heidegger, col tema del niente, è franca e autentica disciplina d'ἐποχή, possa in qualche modo trovare una corrispondenza con quel che nella vita empirica, essendo preoccupazione esclusiva della prima e più bassa realtà, è implicitamente ἐποχή della realtà seconda e più elevata. A noi pare che vi siano casi in cui l'applicazione del processo si giustifica, e riteniamo che lo siano in modo eminente, quelli che accadono oltre la sfera delle prime esperienze, cioè che oltrepassano il momento in cui l'utile immediato viene a capo d'anestetizzare la coscienza. Il lato della poesia prima, e troppo sovente quello della morale, e quello della religione sempre, dànno origine persino ad un curioso rovesciamento della prassi dell'ἐποχή. In un primo momento si riesce a fare ἐποχή della seconda realtà, curando solo la prima ; quantunque in seguito si sente la noia di ciò che è, quindi si sogna a ciò che dovrebbe essere, e si finisce per fare ἐποχή della prima, aspirando solo alla seconda. A questa stretta fissità di proposito, che richiede il miraggio dell'ideale e l'intero distacco da tutto il resto, arrivano con prodigiosa intensità tutti i poeti che vivono sul tipo di Leopardi e tutti gli stati detti negativi di misticismo. Nasce la nostalgia essenziale di ciò che non è l'essere odiato della volgare esistenza immersa nel tempo empirico, la reazione contro la nullità della vita empirica, risolventesi per contro — reazione nel lirismo angoscioso del niente, la noia romantica, indeterminata, senza oggetto. Kierkegaard colla sua lacerata teoretica religiosa urge già nella coscienza esistentiva (non esistenziale, per tentare di

star fedeli alla distinzione di Heidegger) ; Heidegger alle porte.

Forse acuendo l'analisi sull'attitudine teoretica dei due fenomenologi rispetto all'ἐποχή si giunge a enucleare una differenza.

L'ἐποχή di Husserl è inizialmente il prendere atto pregiudiziale dell'essere (empirico) appunto perchè via pplica la sospensione di giudizio allo scopo di intuire l'essenza.Heidegger invece è il prender atto della impotenza e insieme della trascendenza dell'essere (empirico) per epocarlo passando al di là dell'essere che è « in decadenza quaggiù », cioè al Niente, propriamente a quel niente di determinato e di naturalisticamente sussistente che, per lui, è il fondamento reale (non reiforme) di ciò che sussiste. Regna ancora in Heidegger il silenzio husserliano dell'essere empirico, e persiste il tratto metodico fondamentale dell'ἐποχή ; ma sotto non trascurabili differenze, perchè in Husserl l'ἐποχή è fatta subito ; in Heidegger è differita. Heidegger ne sente il beneficio e l'attua solo dopo aver avvertito l'insufficienza e quel che più importa l'immanente trascendenza di quegli esistenti di cui pensa l'essenziale esistenza. Di più cambia il giuoco della loro fisionomia. L'occhio di Husserl è tutto cogitativo. Lo sguardo di Heidegger ha una passionata fissità. Gli è che Husserl vede e pensa. Heidegger sente e soffre. Husserl è di fronte al sole delle idee, e il suo γνῶθι σεαυτόν è l'autoconoscenza (in regione ontologica) dell'*ego* trascendentale. Heidegger è di fronte alla notte del Niente, e il suo γνῶθι σεαυτόν più che l'autocoscienza dell'io tragico, è la realtà dell'essere che — essendo temporalità cioè inquietudine — si risolve nella comprensione tragica dell'essere. Cioè Husserl è ancora gnoseologia benchè nuova (pensiero puro che è vita essenziale del reale), Heidegger nuova ontologia. Questi i punti di partenza, il resto non è che la messa in scena delle diverse

prospettive. Vedremo fra poco come altrimenti si giustifichi la proiezione rivelatrice d'un'altra interessante personalità.

L'equo giudizio su quel comune spirito teoretico — nel senso indicato — che circola nelle opere dei due autori, Pattolo segreto da cui ogni parola, ogni idea, ogni cosa, ogni cosazione direi (per tradurre il *Sachverhalt* di Husserl), viene meravigliosamente investita e travolta, può rendersi anche più trasparente con un'altra riflessione, in sostanza vicina alla tesi di Schopenhauer per cui come è noto, la filosofia è tutta teoretica, anche la morale.

In Husserl c'è una furia di teoreticità sostenuta da una sorprendente potenza d'analisi verbale. La preoccupazione vocabolaristica talora è spinta a tale estremo grado di vigore che non la logica soltanto ma la filosofia si direbbero obliterate dalla filologia, e parrebbe che le parole avessero un ufficio costitutivo, mentre non hanno che un ufficio preparatorio e regolatore. Prova d'insensibilità ? Situazione antiheideggeriana ? L'esempio inverso di Heidegger basterà a convincerci del contrario. In Heidegger c'è un'ipertrofia di sensibilità metafisica spinta a tal alto grado di vigore che la speculazione pura par vicina alla perdita del suo equilibrio. Ma è sempre lo studio teoretico che si presenta sotto due angoli ben differenti, secondo che parte dalle ragioni del cuore con Heidegger o dal cuore delle ragioni con Husserl, e si pratica da Husserl colla luce gnoseologica della serenità, da Heidegger col pathos metafisico dello spasimo. Dietro le determinazioni specifiche di queste esigenze inversamente *patologiche*, direbbe Kant, si radicano lunghi anni di ricerche teoretiche sapientemente meditate e condotte. L'opera di Husserl è investita d'un augusto carattere di calma che arieggia l'apatia stoica e l'atarassia epicurea. Pare in essa evitata anzi superata la tempesta del sentimento. Se non che, così opinando, non si bada che, affinchè il sentimento fosse eli-

minato, bisognerebbe dimostrare che l'immenso sforzo di volontà richiesto dalla prosecuzione laboriosissima e dal compimento dell'opera ha dovuto essere il frutto d'uno spirito di sacrifizio a cui non si può andare incontro senza un massimo di ardore filosofico il quale, per quanto sia massimamente contratto e involuto nell'elemento cognitivo non è meno presente e direttamente riconoscibile in questo come in ogni altro sviscerato processo filosofico che sempre si risolve in una insaziata brama. L'apparente aridità intenzionale di Husserl non sopprime l'elaterio del sentimento, come l'apparente sopravvento sentimentale di Heidegger non ostacola la funzione teoretica dell'intelletto.

Ma il sentimento che è invisibile in Husserl ha solo funzione motrice anzi prevalentemente promotrice, benchè sia poi visibile nel ratto rapido della frase che vola al suo segno : in Heidegger invece non solo è la forza prima che dà l'allarme e lo scatto e insieme quella che accompagna ansiosamente l'introspezione ontica e ontologica, ma pure quella che, al termine, tutto a un tratto si drizza discoprendo la sua mostruosa ferita. È il dolore metafisico che si fruga e che si ausculta. Husserl época le cose e i fatti (*Tatsachen*) per andare verso le essenze ideali delle cose e intuirle *sub specie cogitationis* ; Heidegger per andare verso il Niente come realtà autocomprensiva e temporalizzante dell'essere, e viverlo e viversi *sub specie angoris*. Il processo temporale è il farsi angoscioso dell'autocoscienza.

Teoreticamente parenti per tanti punti di metodo, Husserl e Heidegger si staccano non di meno per l'impiego del sè. In Husserl (che è scoperta dell'io trascendentale) c'è l'assenza dell'io patetico. In Heidegger è l'opposto, giacchè la coscienza di Heidegger è sempre e sopratutto essere autocosciente della miseria della vita. L'io tragico, ma trascendentale. Vediamo frattanto dove irrompa la sua appassionante ori-

ginalità. Più d'ogni altro Heidegger ha compreso che la coscienza, cioè l'essere che è l'autocomprensione autenticamente temporale, nell'atto di porre una questione metafisica qualunque, pone sempre in questione sè stessa. Questa anzi e non mai altra per Heidegger è *la* questione metafisica. Così la metafisica trasferita non dalla mente astratta al cuore (astratto) ma dalla mente astratta al cuore concreto di tutti gli stati di vita (*Erlebnisse*) acquista e sviluppa nuove capacità. Approfondiamo questa preziosa rivelazione e rendiamola feconda con un riscontro di ciò che accade su tutt'altro terreno, cioè sul terreno naturalistico. L. de Broglie, illustrando la teoria di Heisenberg e Bohr, nel campo della Fisica teorica, scrive : « osservare un fenomeno, è necessariamente perturbarlo almeno in una certa misura. Non si può, infatti, osservare che stabilendo un'interazione tra il fenomeno che si vuole studiare e l'ambiente di cui fa parte l'osservatore medesimo ».

Questa maniera di conoscere (maniera naturalistica) fa insomma vedere un intimo rapporto tra il fenomeno oggettivo studiato e l'elemento soggettivo che lo studia cioè l'osservatore, che — in senso largo — finisce per prenderne coscienza. Ma qui naturalmente si conclude alla naturalizzazione della coscienza. Qui l'osservatore fa parte dell'ambiente, cioè esiste alla maniera del fenomeno naturale ; quindi il processo scientifico (ed in senso largo di coscienza) si risolve in rapporto di contenuto a contenente sul terreno della natura. Il fenomeno naturale osservato è modificato dall'intervento del fattore conoscitivo osservante, ma la *res* soggettiva osservante è affiancata alla *res* oggettiva osservata ; la coscienza è reificata.

Tutt'altra è l'orientazione di Heidegger sul concetto della coscienza che è identificazione dell'essere e della comprensione dell'essere ; perchè Heidegger si muove sulla base

della nuova ontologia della coscienza già elaborata da Husserl nella seconda edizione delle *L. U.*, quella cioè che si realizza con piena astrazione dal mondo fisico e psichico dell'esistenza. Che la natura sia relativa alla coscienza, e che *una* coscienza (la coscienza osservante) sia costitutiva della natura, si ammette senza difficoltà. Tal'è il punto di vista empirico e scientifico. Ma filosoficamente importa a Heidegger riconoscere l'essenziale immanenza d'un'altra coscienza, cioè della coscienza trascendentale, nella costituzione concreta del mondo. Il naturalismo ovviamente opera su tutt'altro terreno.

II.

Chestov è il tema della rivolta contro ogni verità ufficiale. La sua crisi pessimistica, figlia d'un irritazione antiscientifica e antifilosofica, è così violenta, così eccentrica, così delusa, che sempre svaria in una volontà collerica d'evasione a fondo scettico e mistico, fino all'assurdo. Boris de Schlözer lo ha perfettamente definito : un *outlaw* del pensiero. Ma ciò che interessa in lui, ciò che ispira al suo lettore una vera confidenza è che la sua paradossalità non è una posa, ma la capacità di vedere e presentare le cose vecchie sotto un aspetto nuovo che forza a pensare.

Raccogliamo alcuni suoi tratti caratteristici : - la verità non dipende dalla logica; la contradizione è inerente alla verità; sotto la logica apparente delle scienze più esatte e delle dottrine filosofiche più autorevoli, senza eccezione, c'è una assurdità fondamentale; bisogna evadere dalle condizioni dell'esistenza; ad ogni dogmatismo opporre la negazione; ad ogni razionalità l'irrazionalità ; ad ogni regola astratta lo sforzo liberatore del concreto ; ad ogni dovere il disgusto, magari la disperazione ; ad ogni idealismo l'ironia ; ad ogni

ottimismo la concezione tragica della vita. La storia ? Farla saltare fuori dai gangheri.

Ma chi dunque parla in Chestov ? La sfida ad ogni ragione umana ? La follia ? La malvagia volontà ? Il paradosso pirroniano irritante ? Il no sistematico ad ogni costo ? La morte ? O semplicemente l'ignoranza ? Eh sì, Chestov è tutto ciò, ma in questo senso : che la ragione umana per lui non è che la falsificazione della ragione ; che la follia molto spesso è più il predicato della verità che quello della certezza scientifica ; che il malvolere è meno ipocrita della buona volontà; che il paradosso è la rivelazione della verità, visto che la δόξα ne è la negazione ; che il no lanciato in faccia dell'*omnitudo* è implicitamente l'affermazione del τὸ τιμιώτατον cioè del più importante ; che la morte — chissà, come diceva Euripide — potrebbe essere la vita e la vita la morte ; che l'ignoranza è in tutti i casi meno ignorante del sapere e sempre più savia della sapienza.

Non ha già detto un Genio : *Surgunt indocti et rapiunt caelum* ? Quindi lo strozzamento delle verità più evidenti è il mezzo dei mezzi. Analogamente la polemica contro la fenomenologia assolutistica di Husserl diventa obbligatoria. E Chestov l'ha condotta con estremo vigore, criticandone il presunto apporto intellettualistico come κτῆσις εἰς ἀεί. Rivediamo in questa battaglia sempre lo stesso viso amaro dell'uomo che si ribella contro ogni dittatura e per cui tutte le parole, come diceva James, hanno sempre la forma dei cactus. La sua impertinenza antigerarchica, il suo rifiuto di disciplina, il suo proposito di oltrepassare ogni muro e sopratutto il muro dell'*omnitudo*, la sua rottura d'ogni barriera, il suo disprezzo d'ogni verità ufficiale, la sua tensione tragica non hanno limiti.

È quindi in massimo grado evidente che anch'egli impiega l'energico metodo dell'ἐποχή, però l'ἐποχή dell'*omni-*

tudo. Per dove rifugiarsi ? Chestov, che crede alla seconda vista, vuole andare al di là del *muro*, per vedere ciò che non si vede con gli occhi di tutti. Dunque se in fatto di sentimento e anche di ragione per Chestov la mancanza di logica è la miglior prova di sincerità, in sostanza anch'egli, come Husserl e come Heidegger, lascia stare il venerabile mondo della saggezza e il mondo rigido delle scienze e il solito mondo morale, perchè vuole elevarsi alla comprensione della vera vita senza cui non c'è vita viva, vita vera, vita che valga. Solo che l'ἐποχή è da lui operata per un motivo pessimistico. Ma rimane il triplice motivo dell'abbandono, della trascendenza e dell'intuizione della più alta verità. Spirito in fondo dostojewskiano, Chestov, medusato dall'atroce verità che si intravede nella notte, negli avvenimenti più mostruosi, nell'ora della morte: « Osa cercare il deserto », grida, « osa cercare la solitudine a tutto tuo rischio e pericolo ». E con Plotino sospira: φεύγομεν δὴ φίλην εἰς πατρίδα... « fuggiamo verso la nostra cara patria... di là noi siamo venuti, e là pure è il padre ».

III.

È curioso notare osservando freddamente questi indirizzi un gruppo di attitudini comuni sì marcate da parer sufficienti a definire quasi una specie di fronte unico.

Si afferma in prima linea l'antistoricità come deprezzamento della storicità naturalistica (diario, cronaca, documentazione a fondo e scopo pratico informativo). E questo tratto, malgrado le abili difese che sono state fatte, ci pare senza il minimo scrupolo assicurato, come proprio del movimento fenomenologico. L'inutilizzazione della storia, come testimonianza del passato, s'impone del resto per chi abbia centrato il pensiero fuori del mondo empirico in cui si organizza

l'obiettività storica e che è precisamente ciò di cui vuole liberarsi l'esigenza ideale della Fenomenologia (1). L'antistoricismo, nel senso indicato, è certo latente in Heidegger. Infatti il problema capitale di Heidegger è l'indissolubile legame dell'essere colla comprensione dell'essere e del tempo, nel senso che il farsi della comprensione di sè è lo stesso farsi del tempo, il temporalizzarsi. Ma è noto che egli distingue due tempi : il tempo che egli dice originale ed autentico, e il tempo dell'essere in decadenza quaggiù.

Siccome egli ha superato la situazione hegeliana del *Dasein* (2), così si domanda non come l'uomo cada nel tempo,

---

(1) Levinas finemente dichiara « supra-historique» l'attitudine della teoria husserliana. Resta il fatto che la storicità sostanziale della vita in cui bisogna cercare l'origine del reale rivela un carattere irreducibile a quello che concerne la situazione storica dell'uomo nelle varie epoche della storia. Resta il fatto che per Heidegger, *quella* storicità che si dispiega colla temporalità tra i due momenti dialettici della nascita e della morte, risolvendosi in ciò che unifica il processo temporale del *Dasein*, ha la sua verità nel mondo delle strutture esistenziali del *Dasein*, non nel mondo *empirico* della realtà di fatto. La storia d'altronde è appena *un* mondo dell'esperienza, *uno* dei campi ontici su cui spazia l'Ontologia, come la natura, lo spazio, la vita, la lingua, ecc. « L'essere sostanziale della storia nella sua storicità è al di sopra dell'esperienza storica. Concetti questi, che provano l'antistoricità naturalistica della storicità ontologica di Heidegger.

Infine un altro tratto è notevole. Siccome resta in Heidegger l'interpretazione ontologica delle strutture esistenziali dei momenti storici, così parrebbe che gli restasse il momento metodologico della storiografia nel senso crociano, ossia l'elaborazione dei concetti direttivi dell'interpretazione storica. Ma anche questa ipotesi non sarebbe del tutto soddisfacente. Quindi questi preziosi riscontri meriterebbero un approfondimento.

(2) Le due tesi heideggeriane : dell'essenziale temporalità del soggetto e della temporalità come eterna inquietudine del *Dascin* si trovano implicite, con forma altamente significativa e suggestiva,

ma come l'uomo in decadenza quaggiù, l'essere che vive secondo il tempo degli orologi, sia gettato fuori del tempo autentico, originario. Così la comune nozione del mondo presente nella storia non adegua la sua nozione metafisica, vale solo in rapporto ad *un* conoscere, non *al* conoscere. La storicità mondana cade per Heidegger nel campo dell'insignificante, del nulla. Quella maniera di comprensione che per lui è l'angoscia non è mai provocata da un oggetto determinato. Ciò che è semplicemente *presenza*, e potremmo dire — per seguire il suo linguaggio — l'esistentivo (ontico) a differenza dell'esistenziale (ontologico), non è l'espressione del vero fatto d'essere, è solo *un* carattere dell'essenza del reale, *una* proprietà, *un* predicato, *un* divenuto. Heidegger prende posizione ontologica solo per la tesi di quel tempo che è il farsi della comprensione dell'essere. L'ontologismo peculiare del suo *Sein und Zeit*, in quanto significa l'introduzione della coscienza pura nella costituzione del mondo, ha quindi come asse centrale l'antistoricità. In Husserl l'antistoricità della struttura intenzionale del *cogito* è evidente. Vedemmo che l'antistoricità di Chestov è, con la più coraggiosa franchezza, accompagnata da una vera crisi d'irritazione.

Cotesto antistoricismo d'altronde (rinviante ad una trascendentale storicità) si tradisce colla pratica dell'ἐποχή. Come Chestov si spoglia d'ogni certezza, così fa ἐποχή d'ogni certezza. Concludendo, in tutti i fenomenologi e pure nell'antifenomenologo Chestov, affiora un po' di quel coraggio orientale che pensa efimera ogni forma esteriore, colla diffe-

---

nelle due tesi metafisiche della persuasione e della rettorica di Carlo Michelstaedter. Il ritrovamento del senso filosofico entro il senso poetico dell'opera michelstaedteriana meriterebbe uno studio critico speciale atto a mettere in luce un pensiero a cui troppo poco ha posto mente l' Italia filosofica contemporanea.

renza che il sapiente orientale disprezza la vita empirica per il Nirvana, che è quasi la morte eterna.

Ma Husserl vuol salvare l'eidetico ; Heidegger la coscienza ; Chestov *la cara patria* al di là del muro, il suo misterioso τιμιώτατον. Impressiona del pari quel comune scorgere l'imperfezione del mondo empirico, che fa convergere in una analoga disciplina molti significati divergenti.

Pare anche che in fondo vi sia in comune il vecchio tema del risveglio dello spirito dal sonno dell'ignoranza (il distacco dal corpo, la conversione-purificazione plotinica) che in tutti i tempi per scopi diversi ha suggerito il proposito della rinuncia, tanto vicino alla pratica dell'ἐποχή.

Tanto vicino aggiungerei che tutti sembrano gravitare più verso le vie desertiche dell'ἐπιστροφή, che verso quelle della πρόοδος. E sempre ci viene fatto di domandarci: ritorneranno dopo il loro volo metempirico ? E li dobbiamo aspettare ? o finiranno per perdere ogni contatto colla vita empirica epocata, colla scienza esatta messa in quarantena, con tutti i valori « dell'essere in decadenza quaggiù, che per noi hanno un'importanza capitale così urgente che ci riesce impossibile « metterli fuori di questione » ?

Senza dubbio Husserl e Heidegger non vanno fino alla rivolta, come Chestov. Ma tutti e tre si sforzano verso il punto fisso dell'al di là. Il secondo significando una specie assai forte di ritorno al religiosismo, il primo meno, il terzo — malgrado il suo grido di collera contro ogni tradizione — finendo pur egli di metter la testa sotto l'ala del misticismo. Però opera di ascensione nei due primi, d'evasione nel terzo.

Questa è alla fin dei conti la portata della critica di Chestov alla fenomenologia : mettere fuori questione il mondo di Husserl, come ogni altro mondo, del resto, filosofico e scientifico, anzi mettere lo stesso Husserl in ἐποχή sospendendolo come un vecchio fantoccio nel teatrino della vecchia filosofia.

Altre attitudini comuni, come lo scetticismo, l'antiscientismo, l'antipsicologismo, l'antigeneticismo, l'antinaturalismo, l'intuizionismo puro, l'evidentismo, il senso della morte, ecc., sono così manifeste che le ommettiamo per brevità, volendo conchiudere con una sommaria critica da un punto di vista inusitato.

IV.

Noi concepiamo diversamente da Chestov il problema che è implicito nell'opera dei fenomenologi : per noi si tratta di capire in che modo il loro indirizzo teoretico sia compatibile con quelle esigenze odierne della filosofia che sono avverse ad ogni assolutismo, in pari tempo accordando massimo valore alla tesi dell'intenzionalità. A questo proposito si direbbe che lo stesso ragionamento assolutistico dei fenomenologi conduca lo spirito ad oltrepassarlo, come una strada che rompendosi all'orlo di un fosso, lasci vedere la continuazione sull'altra riva. Invero, senza forzare troppo la nozione della coscienza che Heidegger mutua da Husserl, si può concedere che l'esistenza specifica della coscienza fenomenologica si offre per tutti come pura intenzionalità, sempre avente rapporto (produttivo) all'oggetto. Ma con questa interpretazione, (la quale mette in evidenza la relatività essenziale all'intenzionalità) che cosa accade ? La nota dell'assolutezza (continuamente ripetuta da Husserl), secondo noi, diventa non solo superflua ma ingombrante, anzi assurda.

Certo per capirlo bisogna licenziare la vecchia maniera d'intendere l'intenzionalità, come rapporto *tra* due realtà oggettive o *tra* il soggetto e l'oggetto. E questo distacco (dalla nozione comune che considera la relazione come un *tra*) è ormai giustificato da tutta una nuova maniera di intendere il relativismo, che del pari vuol essere dissociato da ogni interpretazione psicologistica, protagorea.

Come abbiamo altrove e più volte notato, quella stessa relatività che, secondo noi, è propria della Fenomenologia costituisce il fenomeno veramente primo e concreto in cui e per cui si ritrova ciò che si chiama astrattamente il soggetto e l'oggetto, e correlativamente per Husserl la noesi e il noema.

Vogliamo dire che la Fenomenologia, come ha già sorpassato il concetto naturalistico dell'intenzionalità quale semplice medietà nel rapporto di soggetto e oggetto, così dovrebbe apertamente sorpassare il concetto assolutistico, con nettezza risolvendo l'atto intenzionale nell'atto essenzialmente relativante. Tutti gli *Erlebnisse* sono coscienti, sì, ma a questo patto, che si risolvano nell'atto intenzionale.

Ecco all'appoggio di questa tesi, già altrove prospettata per il caso di Husserl (1), alcune osservazioni che sembrano significative, anche per quello di Heidegger. Perchè Heidegger afferma che la coscienza in qualunque questione metafisica pone sempre in questione sè stessa ? Evidentemente perchè egli sta fedele al principio di Husserl il quale ha scoperto che il fenomeno primo della verità risiede nella presenza intuitiva cioè teoretica della coscienza che tende verso gli oggetti. Ma husserlianamente sappiamo che la coscienza così intesa è l'intenzionalità che sempre tende verso un oggetto trascendente e non solo lo significa ma lo realizza, l'intenzionalità costitutiva di tutte le forme della coscienza. Quindi il passo decisivo che anche Heidegger dovrebbe compiere è la *risoluzione dell'atto intuitivo intenzionale obiettivante in atto relazionale realizzante, cioè relativante*, come abbiamo già detto. Così il carattere teoretico della sua coscienza metafisica verrebbe assicurato, e il suo modo di porre sempre in giuoco sè stesso, ponendo ogni questione me-

(1) Pastore, *Verso un nuovo relativismo.* In *Archivio di Filosofia*, Roma, settembre 1932. (*V n R*).

tafisica, diventerebbe quel modo di vita che è pienezza effettiva di relatività, superamente d'ogni basso sia individuale sia specifico relativismo. L'εἶδος quale oggetto intenzionale, se non è centro attivo di relatività, sollecitudine trascendentale di relatività, riferimento angoscioso all'indeterminato, è mero niente. Come coscienza senza intenzionalità non è coscienza, così intenzionalità senza relatività non è *intentio*. La riflessione heideggeriana, che è il fondamentale atto non contemplativo ma effettivo della vita subiettiva il farsi stesso della costituzione dell'essere, non è a parer nostro che la valorizzazione della relatività. Crediamo d'interpretar bene il pensiero di Heidegger affermando che la corrente intenzionale della vita non è *nel* letto della relatività, è essa stessa la relatività. Invero la vita cosciente di Heidegger non deve muoversi dentro la relatività, ma dev'essere essa stessa considerata come l'esistenza dell'atto relativistico. Di conseguenza pensiamo che il senso heideggeriano dell'esistenza diventerà l'atto della vita concreta dell'uomo avuto riguardo al suo metafisico destino, se saprà risolversi nel senso della relatività essenziale. Tale almeno il pensiero nostro (1).

---

(1) Il pensiero di Heidegger è entrato a sua insaputa tanto addentro nello spirito del nuovo relativismo che talora *certe* sue frasi non hanno bisogno di modifiche per essere su tutto congruenti colla nostra tesi sostenuta in *VnR*. Così, dove tratta della costituzione esistenziale dell'*Essere in*, in cui e per cui il *Dasein* e il mondo sono in correlazione e in esigenza reciproca, esplicitamente dichiara che « la loro relazione non è posteriore, ma *costitutiva* dei termini ». Come però questo relativismo autentico si concilii coll'istanza opposta dell'assolutismo, imperiosa in Heidegger, non è possibile intendere. L'obiezione potrebbe essere evitata soltanto con l'intesa di riporre l'assoluto nell'intenzionalità ; poichè, essendo questa essenziale relatività, tutto lo sforzo assolutistico della fenomenologia verrebbe così a dire che l'assoluto è la relatività.

Ma le dichiarazioni di Husserl non sono apertamente assolutistiche? Certamente. E le ricerche di Heidegger sopra la struttura della coscienza mirano forse a questo? Niente affatto. D'accordo. In nessuna pagina dell'opera sua l'attitudine relativistica è sensibile. Ma, secondo noi, è appunto questo (cioè il mancato riconoscimento del carattere relativistico dell'intuizione intenzionale) che compromette la fecondità dell'indirizzo, minacciando di riconferire alla tesi della tragicità della coscienza metafisica il carattere arcaico del dogmatismo. Che ci chiede la Fenomenologia? L'intenzionalità della coscienza? Ottima teoria, attinta alle fonti della più pura critica. Ma tanto questa tesi, quanto quella dell'intuizione eidetica e quella dell'essere come comprensione dell'essere, se hanno da essere apporto di valori nuovi devono, in filosofia teoretica, tagliare i ponti con ogni assolutismo.

Forse non solo con ogni illusione di assolutismo dovrebbe per la sua salvezza tagliare i ponti la filosofia dell'intuizione intenzionale, benchè qui sia d'uopo recidere un ramo rigoglioso sul tronco di Husserl, ma anche con ogni proposito di ritorno al religiosismo. Ma la prova di questo esigerebbe un troppo lungo discorso.

Senza forse dovrebbe essere abbandonato anche ogni proposito di fuga davanti alla realtà empirica e scientifica in senso stretto, se tuttavia l'indirizzo fenomenologico vuole andare incontro ai bisogni spirituali di quest'età. Giacchè la coscienza filosofica odierna, per quel crescendo di intensità e di virilità che va rendendosi sempre più evidente e imperioso in tutto il mondo civile, congiunge i suoi valori non tanto ai motivi di fuga, quanto a quelli della lotta, della resistenza e possibilmente della vittoria. Sia pur l'essere nostro concepito come angosciosa autocoscienza temporale, questo tema d'angoscia cessa d'essere l'espressione di una posa romantica. Diventa piuttosto un eccitante; non una

spinta verso l'ἐποχή ma il principio, il mezzo, il fine stesso della nostra propria rivelazione. In luogo dell'urgenza dell'ἐποχή si afferma sempre più la presa di possesso di tutte le possibilità della nostra vita considerata come concreto sistema di riferimento, a cui nulla sfugge e nulla può e nulla deve sfuggire. La nostra avidità vuole che, se l'essere è comprensione nell'essere, l'atto teoretico della nostra conoscenza, che ci rende presente questo essere nostro relazionale costitutivo dell'essere relazionale del mondo, si risolva in un valore *per quello che è*, non per ciò che è solo al di là, cioè per il residuo fenomenologico, senza lambiccate rinunzie. Si tratta di demolire una concezione mitologica della nostra realtà, non di sospendere il nostro giudizio sopra l'intero mondo della nostra esistenza empirica, sia pure solo per finzione metodologica. È di tutta la nostra attitudine vitale che noi vogliamo renderci conto arditamente. Si scandalizzino pure gli epochisti intransigenti, e continuino ad elevarsi verso il loro mondo delle essenze extraempiziche con più o meno fosco colorito d'angoscia metafisica. Noi, mantenendo la tesi intuizionale, abbiamo filosoficamente bisogno di *non fare* ἐποχή noi abbiamo bisogno di pensare tutto con pienezza. Quivi è la nostra potenza, e del resto anche la nostra tragedia. Molti filosofi, lo sappiamo benissimo, hanno invece tutto da guadagnare attuando la rinuncia fenomenologica. Gli è che per essi: o una parte della loro vita è in ritardo rispetto all'altra, o una parte della loro vita ha paura dell'altra. Costoro, si capisce, non vogliono ammettere di essere mutilati o d'aver paura d'aver paura. Frattando è proprio di codesta *Stimmung* che dobbiamo liberarci.

Husserl ci consiglia di fare l'ἐποχή del corpo empirico e del mondo empirico in vista delle *Wesenheiten* (1). Heideg-

(1) Husserl è così poco disposto a rinunciare all'ἐποχή che ne considera l'impiego come condizione indispensabile pel passaggio dal

ger ci mormora l'angoscia metafisica *sub specie temporis* in vista che l'uomo alfine si riveli a sè stesso, cioè si ritrovi e viva in ciò e per ciò che forma il suo vero essere, interiorizzando continuamente la sua esistenza davanti alla morte. Certo la caratteristica fondamentale del suo sforzo è di sostenere che l'ultimo momento dell'atto di continua trascendenza della realtà spirituale, cioè l'ontologico, è inesplicabile senza i due primi momenti dell'esistenza, meramente ontici. Non di meno anche la sua filosofia è un continuo struggersi, pel superamento dell'ontico. Dunque l'ideale di entrambi è ben diverso dal nostro. E non può essere il nostro, perchè essi vogliono *superare* noi vogliamo *comprendere*. Se le cose e la vita nostra hanno due faccie: una diurna, l'altra notturna essi vogliono coprir di un velo l. prima per mirare solo la seconda. Noi, che non possiamo rinunciare a nulla, vogliamo

---

punto di vista relativo all'assoluto. Il mondo tuttavia rimane inesplicato per lui se non si considera come costituito dalle intenzioni della coscienza. Ma com'è possibile affermare che l'atto teoretico dell'intuizione intenzionale approda a verità senza tener conto del valore dell'altro fatto (ammesso da Husserl) che la realtà sensibile serve di base all'objettità categoriale ? Anche riponendo con Husserl la verità nell'adeguazione dell'intenzione significativa e dell'intenzione intuitiva (e mai nella concordanza della realtà sensibile e dell'intelletto intuizionale) la funzione basale dell'oggetto sensibile rispetto all'oggetto categoriale è ineliminabile. Si tratti pure di giustificare tutta una nuova maniera di essere e di conoscere e quindi una nuova maniera di verità, Husserl non arriva a sorpassare il mondo empirico che tenendone conto per epocarlo. La riabilitazione del mondo delle essenze non significa l'annientamento del mondo dell'esperienza. Qual'è dunque il rapporto di questi due mondi, di cui l'uno è poi ora base dell'altro *L. U.* III, 146, 155, 185-186), ora effettività ? (*Ideen*, 13, 16-17). Per Husserl l'uomo veramente concreto è quello che resta fatta la riduzione fenomenologica dell'ἐποχή. Per noi è invece l'unità anzi l'identità distintiva dei due mondi.

comprendere tutto, ad ogni costo. Noi sentiamo di non aver bisogno di fare l'ἐποχή per arrivare alla intuizione fenomenologica (1). Noi sentiamo di non avere il diritto di essere assolutisti per arrivare all'intenzionalità.

Concludendo: queste dissidenze non sono incompatibili col principio fondamentale della Fenomenologia. Nemici, come siamo, d'ogni falsa apparenza ci fidiamo piuttosto, circa la riduzione fenomenologica, al robusto buon senso di Chestov, che malgrado tutto è più sensibile al tragico urto della vita che si vive. Tutte le belle parole husserliane sulla possibilità di compiere la famosa ἐποχή della vita empirica non sembrano più che foglie morte, in quanto

---

(1) È necessario sottolineare l'importanza del problema del valore pratico della teoretica ? Il merito di Husserl consiste nell'aver ricercato in maniera generale le condizioni secondo cui un mondo empirico deve fare la sua comparsa legittima ad una coscienza o a più coscienze, cioè alla coscienza. Qui la legittimità significa la conformità alle leggi eidetiche. Ma non è temerario pretendere d'afferrare nella sua pienezza l'originalità di ciò che è essenziale al mondo empirico, rigorosamente astenendoci da *ogni* esperienza pratica col principio riduttivo dell'ἐποχή? È vero che l'intuizione essenziale dell'oggetto intenzionale ha grandissimo valore conoscitivo, ma non se ne può fare buon uso senza ricorrere al metodo dell'ἐποχή? Pare che il ricorso all'ἐποχή sia dettato dal desiderio, ben ragionevole, di giungere a realizzare una presa di possesso di verità evidenti d'ordine essenziale, indipendentemente da ogni induzione empirica. Ma l'abbandono dell'induzione empirica non significa, non esige l'abbandono dell'esperienza, sia immediata sia mediata. Non è forse una sorgente d'esperienza valida ogni intuizione generatrice di dati immediati ? I due processi dal particolare all'universale e dall'universale al particolare sono vecchie melanconie pseudologiche. « L'applicazione coraggiosa del metodo intuizionista », senza ἐποχή mostrerà a suo tempo non solo la sua positiva possibilità, ma il valore teoretico della pratica empirica, connesso a quello della pratica sovrempirica intuizionale.

non possono comandare l'avvenire o una vita viva e concreta che non si lasci per metà demolire con l'ἐποχή. Il problema della vita empirica è più vasto e le mille volte più profondo del problema dell'ἐποχή, nonchè della sola intuizione trascendentale. Basta dire che questo si restringe ai pochissimi eletti che possono farla. E ammettiamo pure che, dopo e per essa, si diventi ciò che si diventa, finchè si può obliare il proprio corpo e tutto il resto analogo. Ma, e se non si può? Ma, e se poi si assiste alla terribile resurrezione del mondo empirico messo sotto ἐποχή ? Che significa per la vita sospendere il giudizio sopra una mostruosa ferita ? Quei fenomenologi che sono epochisti ed assolutisti non sono molto anacronistici coi loro tabù ? (1).

Nel fatto, il fenomenologo epochista e assolutista è arbitrario nel punto di partenza e, se non nel suo sviluppo certo nel suo punto di arrivo. Invero nel ricercare le condizioni essenziali secondo cui il mondo naturale deve apparire alla nostra coscienza lascia supporre l'impegno di spiegare il sensibile col soprasensibile e anche quello di ricercare se le leggi eidetiche siano sodisfatte dai fenomeni empirici e poi non li assolve mai; sempre lasciando insoluto il problema di afferrare la struttura, le articolazioni, il funzionamento, il senso e il diritto della realtà sensibile. Infine si chiude nel cielo iperceleste delle essenze eidetiche e da quell'αὐτάρκεια assolutistica non si muove più. Il mondo

---

(1) È assolutamente proibito alzare il velo dell'ἐποχή e porre, con risolutezza, il problema *fenomenologico* del mondo empirico in ordine alle *Wesenheiten* ? Un'interdizione siffatta non può essere pronunziata in perpetuo. I nostri sforzi fenomenologici sono appunto rivolti a « far sparire le parentesi », mostrando che i fatti empirici non sono punto cadaveri gettati sulla riva dalla corrente fenomenologica delle essenze che sola trasporti con sè il segreto dell'ego trascendentale e d'ogni cosa.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI FILOSOFIA TORINO

eidetico di Husserl è un mondo immobile. Il mondo del *Dasein* di Heidegger è già un mondo dinamico esplicantesi nella profonda inquietudine della temporalità autocosciente. Ma troppa parte del mondo vivente dell'esperienza e delle scienze e delle arti e delle morali e delle religioni vi sfugge. Facilmente si capisce che l'epochismo irrelativistico è ancora una filosofia d'ante-guerra. Non i fenomenologi, ma gli epochisti assolutisti, sono enti esangui. Dietro il paravento della loro ἐποχή, le loro essenze intenzionali *intendono* a vuoto, cioè girano a vuoto come macchine utopiche, improduttive. Chi vive, se vive, per dirigerle? È ancora un macchinista disincarnato: il suo *cogito* non ha cervello — occhio — cuore — mani; si costituisce un *alibi* comodo davanti all'empiria; condanna il mondo empirico (che è poi il mondo operaio) a renderlo felice (o magari triste) metafisicamente, facendo finta di niente, o a morir di fame per lui. Il che non capacita. Anzi.

Ecco perchè si va concretando, anche in filosofia teoretica, la quale richiede il riconoscimento della sua autonomia nell'intero fascio dei raggi della vita e del mondo, una necessità rivoluzionaria di cui l'ampiezza sarà senza precedenti.

56189